FUNDAMENTOS
DE LA ÉTICA Y PRÁCTICA
EN EL BUDISMO TIERRA PURA CHINO

Charles B. Jones

FUNDAMENTOS
DE LA ÉTICA Y PRÁCTICA
EN EL BUDISMO TIERRA PURA CHINO

Charles B. Jones

Departmento Educativo de Religión and Religiones
The Catholic University of America

Journal of Buddhist Ethics

Traducción y edición independiente y sin fines de lucro,
del ingles al español latinoamericano,
y solo con motivos de estudio y práctica, por

Diego Jia-da Daleffe
迭戈• 嘉达 达莱夫

Sierra de los Comechingones - Argentina - Invierno de 2025

Índice

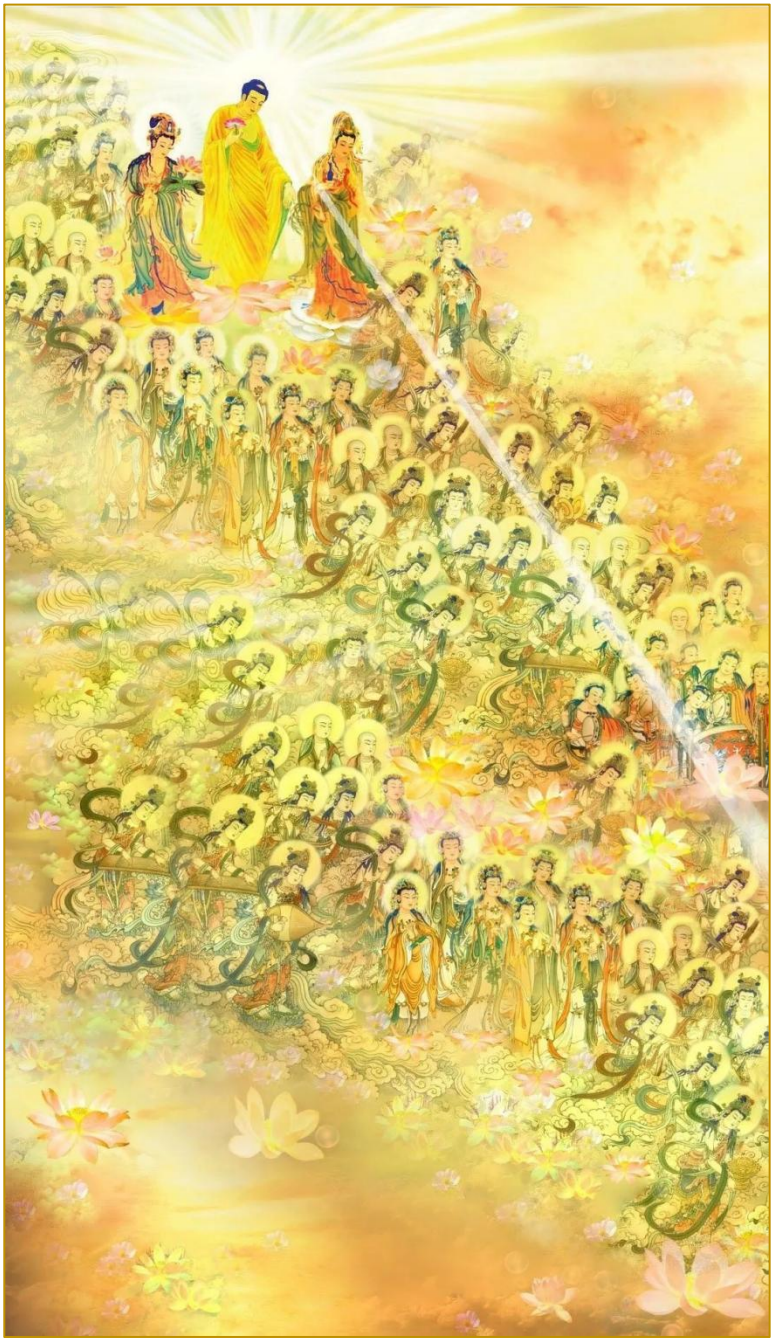
I. Definiendo el problema *7*

II. La disyunción de los preceptos y el renacimiento en la Tierra Pura *15*

III. Establecer una base para una ética Tierra Pura *25*

IV. Conclusión *45*

Obras citadas *51*



I
Definiendo el problema

Este artículo surgió de una prolongada insatisfacción que he tenido con los estudios de la Tierra Pura (jingtu, 淨土), consistente en el predominio de una narrativa histórica particular que considera el Budismo Tierra Pura japonés del período Kamakura como la norma o el telos (o ambos) de todo el Budismo Tierra Pura. En retrospectiva, parece fácil creer que, de una forma u otra, una lógica intrínseca a la creencia en Amitābha y su Tierra Pura condujo inexorablemente a las doctrinas y prácticas del Jōdoshū (淨土宗), el Jōdo Shinshū (淨土真宗) y el Jishū (時宗). Los sistemas elaborados por Hōnen (法然), Shinran (親鸞) e Ippen (一遍), que negaban la eficacia de la acción humana y conferían al "otro poder" de Amitābha una potencia salvífica exclusiva, se convirtieron, por así decirlo, en el Punto Omega del desarrollo del Budismo Tierra Pura, y todas las formas de enseñanza Tierra Pura anteriores a estas figuras deben considerarse en su relación con este Punto Omega. Simultáneamente apuntan a él y, en la medida en que no se ajustan perfectamente a él, esperan su cumplimiento en él.[1]

[1] Esta tendencia podría ser subsidiaria de una tendencia más amplia, señalada por Jacqueline Stone, según la cual la historia budista de Asia Oriental se convierte en un prólogo de los movimientos de

Esta interpretación de la historia de la Tierra Pura, por supuesto, la concibe erróneamente como un desarrollo lineal, una cadena de eventos que se suceden de un eslabón a otro. En realidad, esta historia se asemeja más a un árbol que a una cadena: las ramas aparecen en varios puntos y luego continúan su crecimiento en paralelo. En mi propio estudio del pensamiento y práctica del Budismo Tierra Pura chino, lo que me ha llamado la atención es que, hasta la actualidad, ha continuado su propio camino y nunca ha abordado seriamente las teologías de Shinran e Ippen. Nunca ha negado la necesidad ni la eficacia del propio poder, del esfuerzo moral humano y del cultivo espiritual. Si bien reconoce la necesidad de confiar en el "otro poder" de Amitābha, ha visto el camino hacia el renacimiento más como una iniciativa cooperativa que involucra a ambos, plasmada en una frase que vi una vez en un texto moderno de la Tierra Pura de Taiwán: "los poderes gemelos de lo propio y de lo otro" (Ch. zi ta er li, 自他二力).[2]

Incluso si se admite que las escuelas japonesas de la Tierra Pura no ofrecen un servicio apropiado como heurística o telos para comprender la experiencia china de la Tierra Pura, una comparación entre ambas aún tiene la virtud de alertar a los académicos sobre cuestiones doctrinales y prácticas previamente no examinadas. Circunstancias históricas peculiares del budismo japonés (como los problemas de Hōnen con el comportamiento antinómico de sus discípulos

"reforma" del Japón de la era Kamakura. Desde esta perspectiva, no solo Shinran e Ippen, sino también Nichiren y DÙgen se convierten en teloi de la historia que los precede. Véase Stone, 1999, págs. 93-94.

[2] Shi Zhiyu 1992, p. 58-60.

o la crisis que atravesó Shinran como resultado del fracaso percibido de su práctica y su retorno forzado al laicismo) llevaron a los japoneses a reflexionar detenidamente sobre la relación entre el propio poder y el otro poder, y su desprecio por el esfuerzo religioso humano surgió al final de su reflexión.

Sabiendo esto, comencé a preguntarme si algún pensador chino de la Tierra Pura había examinado sistemáticamente la relación entre la actividad religiosa humana y el poder salvador de Amitābha. Sabía que los chinos, sin duda, nunca habían llegado a la misma conclusión ni habían juzgado inútil el esfuerzo propio, pero ¿habían formulado alguna vez su propia explicación sistemática de esta relación, como lo hicieron los japoneses? ¿Se había abordado siquiera la cuestión? El objetivo principal de este proyecto era encontrar un texto chino que abordara este tema con rigor, pero lamentablemente, hasta ahora no lo he encontrado. Sin embargo, al examinar varios textos, he podido encontrar pistas e indicaciones que, en conjunto, constituyen un esquema soteriológico bastante completo y consistente que relaciona el propio poder con el otro poder. Plenamente consciente de los peligros hermenéuticos que se enfrentan al cotejar textos de prueba de obras que abarcan épocas y lugares muy distantes del imperio chino, me aventuraré a exponerlo lo mejor posible, con cierta certeza de que representa una forma típicamente china de abordar la relación entre el propio poder y el otro poder, el esfuerzo humano y el poder original de los votos del Buda. Lo haré centrándome en un ámbito particular de la actividad

religiosa humana: la ética y los preceptos, donde "ética" se refiere a las normas generales del comportamiento humano, y "preceptos" a los votos específicos realizados en contextos rituales.

Primero, sin embargo, un par de dudas sobre la pregunta que planteo requieren nuestra atención. Podría parecer que, al preguntar si los pensadores chinos de la Tierra Pura formularon alguna vez una soteriología que relacionara metódicamente el papel del esfuerzo moral y el poder del Buda para lograr el renacimiento en la Tierra Pura, estoy asumiendo la existencia de una "escuela" o "secta" Tierra Pura autónoma con su propia agenda religiosa, independientemente de otras "escuelas". La idea de que tal "escuela" existiera en China ha sido criticada con convicción en los últimos años[3] y, de hecho, yo también sostengo que la Tierra Pura nunca ha gozado, ni siquiera buscado, tal autonomía del resto del mundo budista chino. En China, la Tierra Pura es patrimonio común de todos los budistas chinos, una de las numerosas "puertas del Dharma" (famen, 法門) abiertas a quienes la necesitan o tienen aptitud para ella. Siendo así, es razonable preguntarse: ¿Por qué buscar una explicación de la Tierra Pura sobre la necesidad de la ética y los preceptos? La "Tierra Pura" podría simplemente representar el mitologema de los votos de Amitābha y su Tierra de la Facilidad y Felicidad, junto con la soteriología que lo sustenta, mientras que una explicación de la moral y los votos podría buscarse en otros lugares, en los escritos de maestros y preceptores del vinaya.

[3] Véase, por ejemplo, Getz 1999, pág. 477; y Sharf 1997, págs. 2-3.

A esto respondería que, lejos de obviar la presente investigación, este punto solo refuerza su urgencia y relevancia. Si el mitologema de la Tierra Pura realmente pertenece a todos los budistas chinos y no solo a una de sus escuelas, entonces las preguntas que se plantearán en la siguiente sección deben, por fuerza, interesar a todos los budistas chinos. A diferencia del budismo japonés, en el que las escuelas autónomas bien delimitadas pueden de hecho recurrir únicamente a su propia literatura para encontrar respuestas a sus propios problemas, las fronteras del budismo chino son bastante porosas y, por eso, la introducción del "otro poder" de Amitābha como un elemento del camino hacia la Budeidad plantea problemas para todos, incluidos los maestros y preceptores del vinaya. De hecho, como veremos, muy pocos de los pensadores cuyas obras consultaremos se consideraban exclusivamente sectarios de la Tierra Pura. Muchos, como Ouyi Zhixu (藕益智旭), escribieron sobre una amplia variedad de temas, que incluían tanto la soteriología como los preceptos de la Tierra Pura.

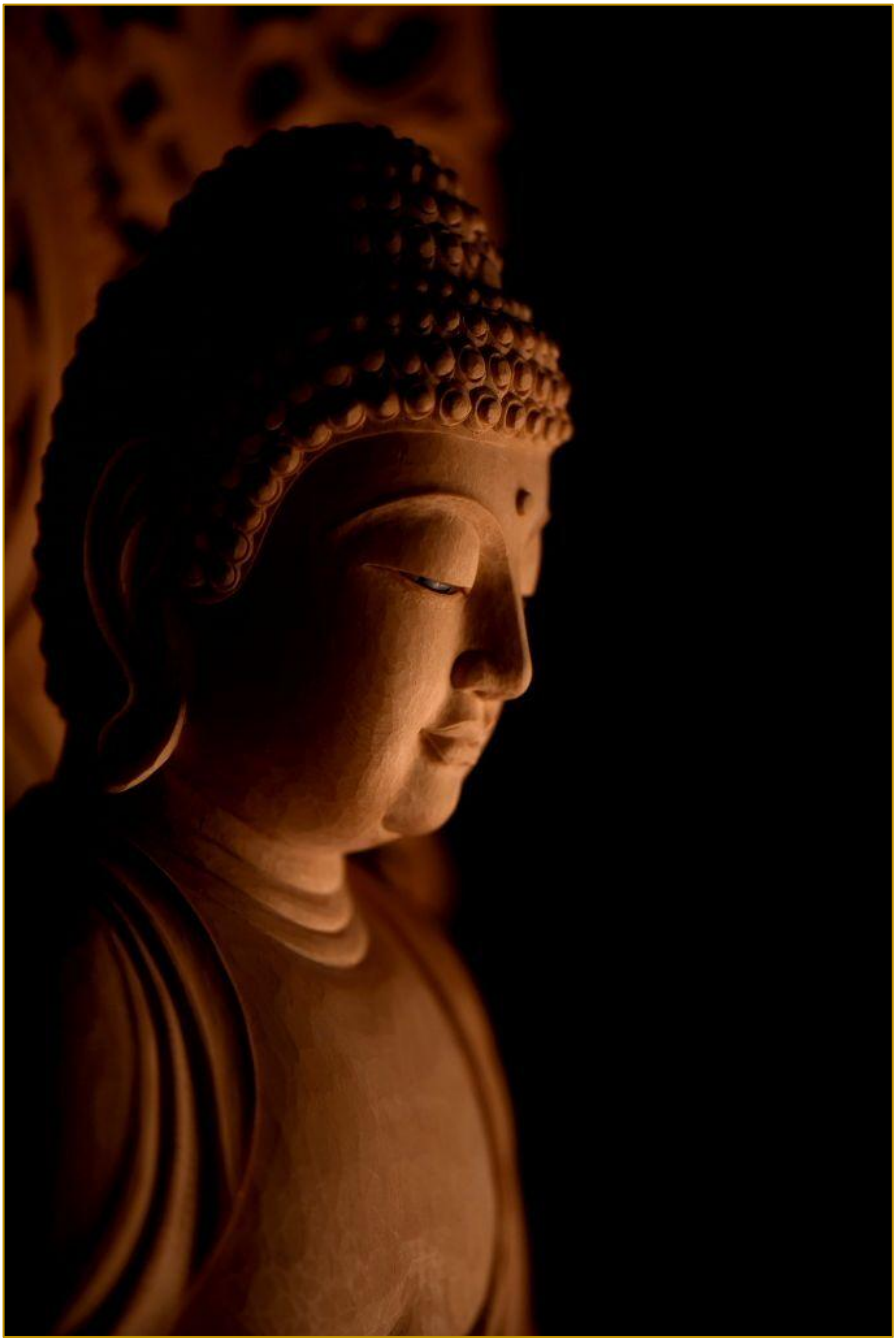
Una segunda duda podría surgir, con razón, respecto al enfoque ético y los preceptos de este artículo. En general, la pregunta que se plantea es: ¿cómo relacionaba exactamente el pensamiento chino de la Tierra Pura el propio poder del practicante con el poder de Amitābha? "Propio poder" es un término extremadamente amplio e inclusivo que puede denotar todo lo que un budista hace para liberarse del sufrimiento: meditación, hacer votos, unirse a la orden monástica, estudio, rituales, vida ética, etc. He decidido

destacar los preceptos y la ética de esta lista por dos razones. En primer lugar, todo lo que se diga sobre cualquiera de estos temas puede aplicarse a cualquier otro término de la lista; comprender la relación entre la ética y los preceptos y el otro poder de Amitābha proporciona la clave para comprender también la relación de las demás áreas del quehacer religioso con dicho poder. Utilizar la ética y los preceptos como sinónimos del "propio poder" en general me permite acotar y simplificar mi presentación.

En segundo lugar, la ética y los preceptos han sido históricamente los puntos más problemáticos de la lista. Uno puede optar por no meditar, estudiar los sutras o cantar mantras si lo desea, y esto solo afectará su propio progreso. Sin embargo, ignorar la ética afecta las relaciones con los demás y puede perjudicar la imagen del budismo en el mundo. Cuando los fundadores de las escuelas Tierra Pura de Kamakura en Japón dieron el paso de negar la eficacia de la ética como forma de alcanzar el renacimiento en la Tierra Pura, esto condujo inmediatamente al problema del comportamiento antinómico justificado como "mal autorizado", un desarrollo hábilmente documentado por James Dobbins.[4] Esto hace que la ética, y en menor medida los preceptos, sean el aspecto potencialmente más problemático del "propio poder"; una soteriología que, incluso en potencial, da a la gente una razón para ignorar que la ética tiene la capacidad de hacer un gran daño a la imagen y la credibilidad de quienes la enseñan.

[4] Véase Dobbins 1989.

Incluso en China, donde ningún pensador contempló seriamente tal soteriología (aunque a veces se les acusaba de ello), el pensamiento Tierra Pura aún tenía el potencial de conducirnos al antinomianismo. Esta posibilidad se expondrá en la siguiente sección, y en la siguiente se mostrará cómo se neutralizó.



II
La disyunción de los preceptos y el renacimiento en la Tierra Pura

A lo largo de la literatura Tierra Pura que he revisado, he observado con frecuencia la afirmación simultánea de dos mensajes aparentemente contradictorios; esto constituye una paradoja que requiere explicación. Por un lado, todos los pensadores chinos de la Tierra Pura sostienen que los esfuerzos morales humanos, como la vida ética, la adopción y observancia de preceptos y la emisión de votos, son parte integral de la práctica budista; nunca cuestionan su necesidad como elementos esenciales del camino budista. Por otro lado, también son conscientes de que, como se afirma en textos como el Sutra de la Meditación (T.365), los votos originales de Amitābha son suficientes para llevar a la Tierra Pura incluso al converso en su lecho de muerte, que no ha realizado una sola buena acción en toda su vida; su renacimiento en la Tierra Pura conducirá inevitablemente a su logro de la Budeidad. Esto significa que la ética y los preceptos no son esenciales para la práctica budista.

En la mayoría de los textos, ambas ideas se mantienen como simples afirmaciones que los autores afirman sin ningún esfuerzo por conciliarlas. Por ejemplo, si se examina el ritual

de Siming Zhili (四明知禮, 960-1028) para transmitir los preceptos del bodhisattva, se encuentran afirmaciones como la siguiente:

> Si uno desea recibir los preceptos budistas, pero no hay nadie de quien obtenerlos, es justo que cada uno se esfuerce y esmere por encontrarlos. Abandone las condiciones de este mundo; disciplínese en los preceptos (zhaijie 齋戒) y practique el nianfo 念佛; concluya con éxito y complete estos esfuerzos, y con toda seguridad obtendrá el paso y renacerá en la Tierra Pura de la Paz y Nutrición.[5]

En una sola frase, Zhili exhorta a sus preceptos a esforzarse incesantemente en la disciplina budista y a practicar el nianfo para alcanzar el renacimiento. Este ejemplo también muestra cómo los autores de obras como esta, por lo general, ni siquiera veían la necesidad de armonizar estos consejos de diligencia con la certeza del Sutra de la Meditación de que quienes no se involucran en estas prácticas e incluso cometen grandes males, aún pueden alcanzar el renacimiento y, finalmente, la Budeidad. Si bien el propio Zhili puede no estar proponiendo nada inconsistente aquí (ya que para él el nianfo no era en absoluto un "camino fácil" sino una práctica seria), el erudito todavía se enfrenta a una tradición que, entre sus diversas autoridades, presenta dos proposiciones aparentemente contradictorias: la ética y los preceptos son absolutamente esenciales, pero uno todavía puede alcanzar el renacimiento y la Budeidad sin ellos.

[5] Véase Zongxiao at T.1937, 46:859b13-15.

En este punto, debemos reconocer que el pensamiento y la práctica Tierra Pura a lo largo de la historia china distan mucho de ser uniformes,[6] por lo que este dilema no se plantea en todas las autoridades. Por ejemplo, en las primeras versiones de la práctica Tierra Pura que se encuentran en China, los tipos de práctica que se encuentran en el Pratyutpanna-samādhi-sūtra, o en la "meditación de la caminata constante" (changxing sanmei, 常行三昧) del Mohe zhiguan (摩訶止觀) de Zhiyi (智顗) se basan en la suposición de que los propios esfuerzos del practicante lo llevarán al renacimiento en la Tierra Pura, por lo que no surge ninguna contradicción; claramente, la propia pureza moral del practicante constituye uno de los componentes esenciales de estos caminos. Incluso en momentos posteriores de la historia del budismo chino, encontramos excepciones. Yongming Yanshou (永明延壽, 904-975) consideraba el nianfo como un proceso de purificación de la mente para que la Tierra Pura se manifieste ante uno, y considera la moralidad como parte de dicho proceso.[7] Es con la popularización de los tres sūtras tradicionalmente tomados como fundamentales para la escuela Tierra Pura en China que surge la paradoja, y los pasajes que dan lugar a esta paradoja con especial fuerza son aquellos del Sukhāvatī-vyūha-sūtra Extenso (en adelante, el Sutra Extenso) y el Sutra de la Meditación que postulan niveles o grados de renacimiento basados en el nivel de práctica, realización y ética de una persona.

[6] Véase mi artículo "Toward a Typology of Nien-fo: a Study in Methods of Buddha-Invocation in Chinese Pure Land Buddhism" para un análisis de las diversas prácticas de la Tierra Pura.
[7] Huang 2001, p. 213.

El problema surge al considerar la situación de quienes se encuentran en el "nivel más bajo, el grado más bajo" en estos esquemas (xia bei 下輩 en el Sutra Extenso; xia pin xia sheng en el Sutra de la Meditación). La idea central de estos pasajes es que incluso la persona más malvada que el budismo pueda imaginar renace gracias al poder de Amitābha, una idea que implica la completa independencia de la práctica de la moralidad respecto del logro del renacimiento.[8] Esta enseñanza se convierte en el sello distintivo del pensamiento Tierra Pura después del tiempo de Tanluan (曇鸞), Daochuo (道綽) y Shandao (善導), y la tradición que fluye a través de ellos hasta los "patriarcas" posteriores de la enseñanza Tierra Pura continuó afirmando, hasta el día de hoy, que este otro poder era la condición sine qua non del renacimiento en Sukhāvatī.

Los acontecimientos históricos mantuvieron viva esta creencia a lo largo de los siglos, e incluso la reforzaron. Como resultado de las continuas polémicas entre los maestros de la Tierra Pura y diversos oponentes, principalmente de la escuela Chan, los escritores posteriores de la Tierra Pura continuaron enfatizando la inutilidad de depender de los propios esfuerzos para alcanzar el renacimiento en la Tierra Pura y la Budeidad. Para refutar a los críticos del Chan que insistían en la necesidad de

[8] Cabe señalar que este problema es mucho más evidente en el Sutra de la Meditación (T.365) que en el Sutra Extenso (T.360). Mientras que la persona del "nivel más bajo, grado más bajo" del Sutra de la Meditación se describe como un malhechor abyecto, la persona del tercero de los tres grados en este último aún genera la bodhicitta, tiene fe en las enseñanzas, aspira al renacimiento, etc. Parecen ser seres buenos (dioses y humanos) que, por diversas razones, no pueden adoptar los preceptos monásticos ni laicos. Véase T.360, 12:272b-c.

esforzarse en el Camino, maestros de la Tierra Pura como Yuan Hongdao (袁宏道, 1568-1610), Jixing Chewu (際醒徹悟, 1741-1810) e Yinguang (印光, 1861-1940) denigraron constantemente la eficacia del esfuerzo humano, señalando que el logro de la meta dependía de una comprensión profunda de la realidad que eliminara incluso las más sutiles obstrucciones; el logro de la perfección moral; y profundos logros en la meditación. ¿Quién, preguntaban con insistencia, podría aspirar a lograr esto en una sola vida humana en este mundo Sahā? Yinguang, por ejemplo, formuló la crítica de esta manera:

> Aunque una persona esté completamente iluminada y haya iluminado su mente y haya percibido su verdadera naturaleza dentro de un linaje Chan, aún no puede eliminar fácilmente las perturbaciones de las perspectivas y los pensamientos. Es necesario practicar continuamente durante un largo período y alcanzar la purificación total; solo entonces se puede romper con el samsara y encontrar la salida. No importa si solo queda un pelo por cortar. Uno aún está a un pelo de la purificación completa, y girará en los seis caminos como antes, y escapar será difícil. El océano del samsara es profundo, y el camino a la sabiduría largo. Llega el final de sus vidas, y aún no han llegado a casa.[9]

Así, Yinguang y otros continuaron promoviendo la necesidad de los practicantes del otro poder de Amitābha

[9] Yinguang 1991, 1:368-369.

para llegar a la Tierra Pura, y desaprobaron el esfuerzo humano como fútil en sí mismo.[10]

¿Qué hizo exactamente el poder de Amitābha? La mayoría de los pensadores chinos de la Tierra Pura entendieron que el propósito de sus prácticas era aprovechar el poder del ganying (感應), un término que Robert Sharf tradujo como "resonancia simpática".[11] Mientras que los fundadores japoneses de la Tierra Pura menospreciaban los esfuerzos del cultivo y consideraban la fe, shinjin (信心), como condición sine qua non para renacer en la Tierra Pura, los chinos veían el ganying como la clave, y esto les proporcionó la justificación para dedicarse al nianfo. Concentrar la mente en Amitābha, repetir su nombre o practicar cualquier forma de nianfo, sintonizaba la mente con la del Buda. Cuanto más se practicaba el nianfo, más fuerte y duradera se volvía esta resonancia. El ideal, entonces, era mantener la mente centrada en el Buda tanto como fuera posible, para que fuera cada vez más probable que la resonancia de la mente y el Buda alcanzara su máximo potencial en el momento crítico de la muerte. Esta práctica no era fácil y requería de constante vigilancia y esfuerzo por parte del devoto.[12] La diferencia entre esta

[10] Véase, por ejemplo, Yinguang 1991 1:361.

[11] Véase la discusión ampliada de Sharf sobre el significado de este término en Sharf 2002, pp. 82-88 y passim.

[12] Véase, por ejemplo, la explicación de Yinguang sobre el significado de la frase "tener la Tierra Pura" en las "Cuatro Alternativas" atribuidas a Yongming Yanshou en su "Jingtu jueyi lun" ("Tratado que resuelve las dudas sobre la Tierra Pura"), en Yinguang dashi quanji ("Obras completas del gran maestro Yinguang"). Compilado y editado por Shi Guangding. Taipéi: Fojiao Chubanshe, 1991. 1:366.

práctica y las de otras puertas del Dharma, como el Chan, residía en el hecho de que la "resonancia" ponía en juego el poder de Amitābha en cooperación con el propio, creando la cooperación del propio poder y el otro poder mencionada en la introducción. Esto, como explica Yinguang, fue la razón por la que la recitación en el lecho de muerte podía ser efectiva incluso para el peor transgresor: con una visión del infierno acercándose ante uno, la mente se "concentró maravillosamente" en Amitābha con una intensidad especial que creó una resonancia muy fuerte incluso sin práctica previa.[13]

Sin embargo, como se indicó anteriormente, los mismos autores que señalaron esta enseñanza como fuente de esperanza también continuaron viviendo como monjes o laicos piadosos, observando estrictamente sus preceptos y aconsejando a otros que lo hicieran (algunos incluso eran maestros del vinaya que conferían los preceptos a otros), y en general continuaron persiguiendo los ideales budistas tradicionales. El erudito de China continental Liu Changdong señala que, en la segunda mitad de la dinastía Tang, los registros de quienes alcanzaron el renacimiento incluían a varios renombrados maestros del vinaya.[14] El

*Nota de la traducción al español: para una traducción al español del texto: "Tratado que resuelve las dudas sobre la Tierra Pura" ir a: https://elcaminoblanco.wordpress.com/tratado-que-resuelve-las-dudas-sobre-la-tierra-pura-maestro-shi-yinguang/

[13] Véase Yinguang 1991, 1:368: "Sin embargo, aunque [el converso en el lecho de muerte] no recite muchas veces, aún puede cosechar este gran beneficio gracias a su férrea determinación. No se puede comparar la cantidad de repeticiones entre ellos y alguien que recita con indiferencia".

[14] Liu Changdong. "Lüzong yu Mituo jingtu xinyang" ("La escuela Vinaya y la creencia en Amitābha-Tierra Pura"), en Jin Tang Mituo Jingtu xinyang yanjiu (Chengdu: Bashu shushe, 2000). p. 452-459. Gracias a James Robson por enviarme esta fuente.

noveno "patriarca" de la escuela Tierra Pura china, Ouyi Zhixu (1599-1655), fue activo en la transmisión de preceptos y escribió sobre cuestiones filosóficas relacionadas con las nociones del Tiantai (天台) sobre el problema de definir el concepto de "esencia del precepto" (jie ti, 戒體).[15] Claramente, los preceptos, y por implicación la vida ética, seguían siendo componentes necesarios del camino, incluso si uno contaba con el poder del ganying que uno esperaba establecer con el Buda Amitābha para alcanzar la meta al final.

Aunque uno no dependía únicamente del poder de su propia práctica, aún era necesaria para obtener el apoyo de Amitābha y el despliegue del otro poder mediante la conexión del ganying. Sin embargo, el converso en su lecho de muerte aún parecía negar la primera mitad de la ecuación: preceptos y moralidad. Si vivir sin preceptos ni moral fuera suficiente para renacer, y si incluso el peor malhechor pudiera renacer en el último minuto, ¿para qué ser bueno? Puede que esto no le parezca al lector un problema insoluble de inmediato, y como veremos, de hecho no lo es. Ese, sin embargo, no es el verdadero enigma que investigo. No es que fuera difícil conciliar la supuesta necesidad de preceptos y moralidad con una corriente de pensamiento que parecía negar dicha necesidad; más bien, ningún pensador de la Tierra Pura en China intentó jamás establecer una relación entre su continua insistencia en la práctica y la suficiencia del otro poder de Amitābha para renacer. De hecho, aún no he encontrado indicio alguno de que algún pensador

[15] Véase Eiki 1998, p. 77-80.

importante percibiera siquiera la necesidad de la reconciliación y, por lo tanto, no se realizó ningún intento sistemático, según mi conocimiento. ¿Qué podemos encontrar, entonces, en la literatura que pueda servir de base para la ética en el marco del pensamiento chino de la Tierra Pura?

南無阿彌陀佛

III
Establecer una base para una ética Tierra Pura

Como se mencionó anteriormente, hasta la fecha no he encontrado ninguna obra o tratado que aborde este tema sistemáticamente. Esto deja la tarea de dilucidar una justificación de la Tierra Pura para el esfuerzo moral en manos del investigador, quien debe consultar diversas fuentes para recopilar las pistas necesarias.

Uno de los primeros hilos que se pueden utilizar se encuentra en el Longshu jingtu wen (龍舒淨土文, T.1970) de Wang Rixiu (王日休, ?-1173). Wang señala que los nueve grados de renacimiento enseñados en el Sutra de la Meditación pueden servir tanto como incentivo para la acción moral como desincentivo. Si bien es cierto que incluso el más bajo de los grados inferiores obtiene el renacimiento, lo que podría parecer que socava la motivación para la práctica, Wang advierte que los renacimientos en los nueve grados no son en absoluto iguales. Aquellos inmorales que, desesperados, acuden en su lecho de muerte a Amitābha para que los rescate, alcanzan un renacimiento inferior en la Tierra Pura. En el extremo opuesto, aquellos nacidos en el nivel más alto del grado más elevado (shang pin shang

sheng, 上品上生) son escoltados a la Tierra Pura por el propio Amitābha, acompañados por los dos altos bodhisattvas y una gran comitiva. Ellos ocupan su lugar en un trono vajra y alcanzan la más alta iluminación instantáneamente al escuchar la predicación del Buda.[16] Los más bajos de los bajos (xia pin xia sheng 下品下生), por otro lado, renacen en un capullo de loto en las afueras de la Tierra Pura, que solo se abre después del paso de doce grandes kalpas. Después de que se abre, no reciben ninguna instrucción del propio Amitābha, sino sólo de los bodhisattvas Avalokiteśvara y Mahāsthāmaprāpta, y sólo entonces comienzan la práctica budista seria con la generación de la bodhicitta.[17] Mientras que tanto los practicantes más elevados como los más bajos alcanzan el renacimiento en la Tierra Pura, y así se liberan del samsāra, en todos los demás aspectos el primer tipo de renacimiento es mucho más preferible al segundo.

Así, Wang pregunta: En igualdad de condiciones, ¿no sería mejor aspirar a un renacimiento superior en la Tierra Pura? Por ejemplo, el ensayo titulado "Comida, bebida y sexo" se dedica en gran parte a analizar las consecuencias nefastas de la glotonería y la lascivia, y a establecer la interconexión entre ambas. Sin embargo, en la última frase del ensayo, dice: "Aunque estos [dos vicios] puedan ser [¿demasiado?] difíciles de evitar, uno puede practicar la Tierra Pura y liberarse de la rueda del samsara. Sin embargo, quien desee

[16] T.365, 12:344c-345a.
[17] T. 365, 12:346a.

practicar el camino del grado más elevado, ¡no puede sino contenerlos!". [18] Reitera esta idea en otro ensayo, donde dice:

> El Lankāvatāra-sūtra dice: "El placer de hoy es la semilla del sufrimiento futuro". Un gāthā dice: Practiquen la fortuna y la sabiduría juntas / y reciten [o contemplen] también Ami [tuofo]. / En los nueve niveles de la Tierra de Loto, / ¿qué duda cabe de que se alcanza el primero? Esto se debe a que un practicante que observa el ayuno y los preceptos, y posee un entendimiento brillante, nace en el rango más alto del nivel más elevado.[19]

Para expresar el punto de Wang de otra manera: si bien es cierto que incluso el más bajo de los bajos alcanza el renacimiento, y esto sin duda es motivo de consuelo y seguridad de que todos se salvarán gracias al poder de Amitābha, aún existe la oportunidad de mejorar el nivel de renacimiento en la Tierra Pura, y los beneficios de hacerlo son significativos: el rápido logro de la iluminación, la instrucción del propio Amitābha, etc. Por lo tanto, se debe realizar un esfuerzo moral de autocontrol.

Otra presentación de esta perspectiva proviene del maestro moderno Jingkong (1927-). En una serie de conferencias impartidas en Estados Unidos, comentó sobre los "tres grados" (san bei, 三輩) de renacimiento en el Sukhāvatī-vyūha-sūtra Extenso. Al igual que con Wang Rixiu, la

[18] El ensayo se encuentra en T.1970, 47:279c17-280a7. La cita está en 280a5-7. Cursiva añadida.
[19] T.1970, 47:280b.

cuestión no era si se alcanzaría el renacimiento en la Tierra Pura —esto está garantizado—, sino en qué grado. De hecho, Jingkong hace algunos cálculos: si uno practica el 100 % de la moralidad contenida en las escrituras budistas, nace en la cima (aquí desvía su comentario de los tres grados del Sukhāvatī-vyūha-sūtra Extenso a los nueve niveles del Sutra de la Meditación); con el 90 % se puede renacer en la cima media; con el 80 % se renace en la cima baja, y así sucesivamente. Siguiendo con esto, se observa que incluso para renacer en la Tierra Pura, en el fondo, se requiere mantener el 20 % de los preceptos.[20] Esto, dice, concuerda con el tenor del propio Sutra Extenso. Jingkong señala que la persona clasificada en el grado más bajo (xia bei, 下輩) en el Sutra Extenso no es el vil transgresor del xia pin xia sheng 下品下生 del Sutra de la Meditación. El practicante de grado más bajo en el Sutra Extenso aún genera la bodhicitta, se concentra en Amitābha, cree con alegría y sin dudas ni engaños y aspira sinceramente al renacimiento. Uno ve al Buda en un sueño, renace y acumula sabiduría y mérito. La única diferencia real entre ellos y los shang (上輩) y los zhong bei (中輩) es que no observan todos los preceptos o su situación no les permite recibirlos formalmente.[21]

Finalmente, para enfatizar la importancia de mantener los preceptos, Jingkong busca ejemplos de practicantes eminentes de la Tierra Pura en el pasado de China, mencionando figuras como Zhiyi (538-597) y varios comentaristas respetados de las escrituras del período

[20] Shi Jingkong 1998 p. 249.
[21] Shi Jingkong1998, p. 257.

republicano que siguieron otras prácticas (estudio, canto, meditación) toda su vida, y luego, justo al final, realizaron los diez nian (念) y alcanzaron el renacimiento.[22] Con esto, pretendía demostrar que los diez nian recitados en el lecho de muerte no representa necesariamente la última y desesperada súplica de un trasngresor aterrorizado; también puede ser un ritual que culmina toda una vida de cultivo y estudio serios. El efecto de combinar la recitación del Buda con estos otros logros vitales es asegurar el renacimiento más elevado posible en la Tierra Pura.

Encontramos un tercer ejemplo de esta enseñanza en la declaración autobiográfica que abre el Tratado que Resuelve las Dudas sobre la Tierra Pura (Jingtu Jueyi lun, 淨土決疑論) de Yinguang. Yinguang describe su actitud religiosa tras unirse a la orden monástica como una mezcla de desesperación y aspiración. Se desespera por su mala fortuna y la falta de buen karma, incapacidades que le llevan a creer que le sería imposible alcanzar la Budeidad mediante su propia inteligencia y esfuerzo. Así, afirma: "El Buda era mi único pensamiento, la Tierra Pura mi único objetivo". Sin embargo, mantuvo los preceptos lo mejor que pudo, además de dedicarse al estudio y la meditación. El propósito de estos, según su testimonio, era "alcanzar las cualidades necesarias para un renacimiento de nivel superior (shang pin 上品) en la Tierra Pura".[23] Yinguang claramente tomó en serio los consejos de Wang Rixiu.

[22] Shi Jingkong1998, p. 258-9.
[23] Yinguang 1991, p. 1:357.

Un último ejemplo nos llega en forma narrativa en un testimonio fúnebre incluido en la Antología Temática de la Tierra de la Felicidad (Lebang wenlei, 樂邦文類, T.1969) de Zongxiao (宗曉), en la historia de la señora Yueguo (越國夫人) (Jing wang yueguo furen wangsheng ji, 荊王越國夫人往生記, T.1969, 47.189c9-190a27), que Zongxiao recopiló de los escritos de Huang Ce (黃策, 1070-1173). La Dama Yueguo, una ferviente devota de la Tierra Pura, convierte a toda su familia a la práctica de la Tierra Pura, con la excepción de una joven sirvienta. Un día, la Dama reprende a la sirvienta, quien se da cuenta de su propia transgresión y pereza y se arrepiente. Poco después, la sirvienta muere, y la Dama tiene un sueño con ella, en el que la sirvienta la lleva a la Tierra Pura. Una vez allí, se le muestra un estanque con flores de loto de diversos colores y esplendor. En la traducción de Daniel Stevenson, la sirvienta interpreta estas diferencias a la dama de la siguiente manera:

> La señora de la casa partió con la criada, y con el tiempo llegaron a dos estanques, ambos llenos de flores de loto blancas de distintos tamaños. Algunas eran gloriosas. Otras estaban marchitas o marchitas. Sin embargo, cada una era diferente. Su señoría preguntó: "¿Por qué están así?".

A lo que la criada respondió: "Todos representan a personas del mundo material que han tomado la decisión de renacer en la tierra pura del oeste. Con el [primer] despertar del pensamiento [de la Tierra Pura], las raíces kármicas sanas ya habrán brotado. Con el tiempo, formará una sola flor. Sin

embargo, debido a que los grados de diligencia de las personas no son los mismos, existen diferencias en la calidad de las flores. Para quienes son incansables en sus esfuerzos, [la flor] es fresca y resplandeciente. Para quienes son esporádicos, está marchita. Si las personas continúan practicando durante mucho tiempo sin rendirse, hasta el punto en que su atención plena se estabiliza [en samādhi] y su contemplación alcanza su plenitud, entonces, cuando sus cuerpos físicos perezcan y su vida [en el mundo terrenal] llegue a su fin, renacerán por transformación milagrosa en el centro [de una de estas flores de loto].[24]

Mientras la Dama observa, una de las flores se abre, y una persona, presentada como una practicante ejemplar, emerge de ella, ataviada con ropajes regios que cubren un cuerpo adamantino. Otra flor se abre, pero esta está marchita y la vestimenta y el cuerpo de su ocupante son mucho menos distinguidos. La Dama responde preguntando en qué estado renacerá, y la doncella le asegura que su alto nivel de práctica y virtud le permitirá renacer en el nivel más alto.[25]

Es importante reconocer que ambas figuras que la Dama ve emerger de sus cálices de loto han renacido en la Tierra Pura; por lo tanto, para ambas, la salvación está asegurada. Sin embargo, la historia muestra una gran preocupación por el nivel y la calidad de su renacimiento, y el propio deseo de la dama por saber el grado de renacimiento que alcanzará en el futuro demuestra que esta no era una cuestión insignificante

[24] Stevenson 1995, p. 599.
[25] Stevenson 1995, p. 599-600.

para el practicante chino de la Tierra Pura. El renacimiento estaba asegurado, pero el grado o nivel aún importaba.

Así pues, para Wang Rixiu, Jingkong, Yinguang y Huang Ce, la cuestión es que, incluso depositando la fe en el poder de los votos de Amitābha, la práctica sigue siendo importante porque otorga un nivel superior de renacimiento en Sukhāvatī después de la muerte. Esto, en sí mismo, podría constituir una justificación bastante convincente para la acción ética en el contexto Tierra Pura, pero podría parecer bastante débil o egoísta. Después de todo, quien ha alcanzado el renacimiento en la Tierra Pura, sea cual sea el nivel, se ha liberado de renacimientos posteriores en el samsara. Como observa Yinguang:

> Independientemente de si las buenas raíces de uno han madurado o no, o si el mal karma de uno es ligero o pesado, uno solo necesita estar dispuesto a generar fe y hacer los votos, y recitar el nombre del Buda, y al final de su vida, el Buda Amitābha descenderá compasivamente para encontrarse con uno y guiarlo al renacimiento en la Tierra Pura para que aquellos cuyas buenas raíces han madurado puedan alcanzar inmediatamente la repentina fruición de la budeidad perfecta, mientras que aquellos cuyo mal karma es pesado puedan entrar en la corriente sagrada.[26]

[26] Yinguang 1991, p. 1:359.

En otras palabras, se obtienen buenos resultados incluso sin una ética ni práctica serias. Además, la Tierra Pura es suficientemente placentera incluso en el renacimiento más bajo, por lo que no debería importar cuánto tiempo se resida allí. ¿Por qué entonces agobiarse con el esfuerzo moral para acortar la estancia o mejorar el estatus en ella? Para responder a esta pregunta, debemos prestar atención a la relación entre dos factores: la naturaleza de la Tierra Pura como objetivo secundario y las motivaciones normativas del Budismo Mahāyāna para la práctica.

Es absolutamente esencial recordar que el Budismo Tierra Pura, en cualquier región o época, plantea dos objetivos en el camino: primero, renacer en la Tierra Pura y, luego, alcanzar la Budeidad. Además, siempre que los autores de Tierra Pura hablan de confiar en el poder de Amitābha, lo hacen en términos del primero de estos objetivos, y no del segundo (aunque sin duda no están desconectados). La Tierra Pura es un objetivo secundario, una estación de paso en el camino hacia la Budeidad, un lugar donde la realización del objetivo final se hace más factible.[27]

El hecho de que alguien confiara en el poder del voto de Amitābha para establecer la generación y alcanzar el renacimiento en la Tierra Pura no implica que su otro poder lo conduzca directamente a la Budeidad. Esto depende de completar la práctica allí, lo cual debe hacerse por sí mismo,

[27] Hablo aquí, por supuesto, desde la perspectiva de la tradición textual de élite. Sin duda, a lo largo de la historia ha habido personas que han recitado el nombre del Buda Amitābha con la esperanza de renacer en la Tierra Pura, considerándola un destino final como el Cielo en el cristianismo. Véase, por ejemplo, Hori, 1968.

aunque con la enseñanza y el apoyo del Buda. La Tierra Pura simplemente proporciona un lugar donde el entorno, la ausencia de distracciones y tentaciones, la provisión de todos los requisitos y la presencia de maestros perfectos, le brindan al practicante el daochang ideal (道場) para alcanzar la Budeidad mediante el esfuerzo propio.

Yuan Hongdao (1568-1610) plantea precisamente este punto en su Coloquio sobre el Oeste (Xifang helun, 西方合論, T. 1976). El cuarto fascículo aborda las características de los distintos niveles de enseñanza y consta de seis secciones. La primera se refiere a los no budistas que llevan vidas éticas, y las últimas cinco corresponden aproximadamente, aunque con términos diferentes, al esquema panjiao (判教) de cinco partes de Huayan. La primera sección resulta muy interesante para los fines de este ensayo. Se titula "La enseñanza de la existencia de la pureza" (chun you jiao, 純有教), y describe todos los valores de la conducta ética y la práctica de la virtud. Según Yuan, la conducta moral ayuda incluso a los no budistas a evitar renacer en los infiernos, o como espíritus hambrientos o animales, manteniéndolos en los reinos de los humanos y los dioses. Los practicantes budistas alcanzan la meta final propuesta por la forma de budismo en la que se han refugiado: algunos se convierten en arhats, otros en pratyekabuddhas y otros en bodhisattvas. En el nivel más alto del Mahāyāna, Yuan enseña que no se alcanza la meta final de convertirse en un Buda sin practicar la conducta ética. Ello permite desarrollar un conjunto de buenas raíces (shan gen, 善根) a lo largo de muchas vidas y, como Yuan afirma en otros lugares (junto con muchos otros

escritores de la Tierra Pura), la capacidad misma de practicar la Tierra Pura depende de poseer estas buenas raíces. Todo esto implica necesariamente tomar los Tres Refugios y luego recibir y mantener los diversos conjuntos de preceptos.[28] Por lo tanto, Yuan enfatiza que la Budeidad, no la Tierra Pura, es la meta.

La coherencia de la presentación de Yuan se basa en los supuestos de que (1) el objetivo final es alcanzar la Budeidad; (2) el renacimiento en la Tierra Pura es un paso en el camino hacia este objetivo; y (3) la conducta ética es esencial para generar las "buenas raíces" que ambos objetivos requieren. Distingue claramente los dos primeros como objetivos separados y postula el tercero como un prerrequisito para ambos. Si bien esto apoya mi punto principal de que el renacimiento en la Tierra Pura no es el objetivo final, también plantea el caso muy interesante de que, si bien el otro poder de Amitābha es necesario para obtener el renacimiento, la propia práctica ética, respaldada por la recepción formal de preceptos, es esencial para generar la propia capacidad de invocar el poder del Buda en busca de ayuda en primer lugar.

El segundo factor que consideraremos sirve para integrar todos los argumentos anteriores. Estos pensadores claramente reconocían que si un devoto budista se dedicaba a la práctica religiosa, entonces era posible alcanzar cierto nivel de logro en esta vida, y esto se acreditaría para el logro de la Budeidad, que ahora entendemos es la meta final. Si

[28] Yuan Hongdao. Xifang helun (Coloquio sobre el Oeste), T. 1976, 47.398c-399b

bien puede ser quijotesco planear alcanzar la Budeidad completa y perfecta en esta vida, o asumir que uno continuará en una trayectoria de progreso ininterrumpido en vidas venideras, la práctica de uno en esta vida todavía tiene algún valor para obtener un renacimiento en un grado o nivel superior en la Tierra Pura, y esto afecta el tiempo que tomaría alcanzar la Budeidad una vez allí. Esta diferencia temporal podría ser considerable: desde el logro instantáneo de lo más elevado hasta los doce kalpas que el más bajo de lo bajo pasa encerrado en el capullo de loto antes incluso de comenzar la práctica. La pregunta final que debemos responder es esta: ¿por qué debería importar cuánto tiempo se haya vivido en la Tierra Pura?

La respuesta tenía que ver con la motivación normativa Mahāyāna para la práctica. La generación de la bodhicitta que nos condujo al camino Mahāyāna estableció como primera motivación para buscar la Budeidad la salvación de todos los seres. Si uno se tomaba en serio esta motivación, entonces tenía sentido elegir el camino que conducía a la Budeidad cuanto antes, pues cuanto antes se alcanzara la meta, antes se podría emprender la tarea de salvar a todos los demás seres sintientes. Esto tiene sentido en la sección de la ceremonia de Siming Zhili para la concesión de los preceptos del bodhisattva donde administra los Cuatro Grandes Votos (si hong shiyuan, 四宏誓願) con la advertencia de que todos los receptores mantengan estos votos para alcanzar el renacimiento en el grado más alto

(shang pin, 上品) de la Tierra Pura.[29] Los Cuatro Grandes Votos tratan precisamente sobre el deseo del bodhisattva de alcanzar el más alto camino del Buda para salvar a todos los seres sintientes, y el renacimiento en el grado más alto lleva a la finalización de este voto en el menor tiempo posible.

Yuan Hongdao también establece esta conexión. En el primer fascículo de su Coloquio sobre el Oeste, en una breve sección dedicada a la abstracta cuestión filosófica de la "inconcebibilidad de causa y efecto", utiliza como ejemplo la progresión de la práctica al logro y al servicio posterior:

> Por ejemplo, practicar el nianfo es la causa, y ver al Buda es el efecto. Ver al Buda es la causa, y convertirse en Buda es el efecto. Convertirse en Buda es la causa, y salvar a todos los seres sintientes es el efecto.[30]

El hecho de que Yuan mencione esto como una ilustración casual para destacar otro punto demuestra que lo dio por sentado: el propósito de la práctica de la Tierra Pura era la Budeidad, y el propósito de la Budeidad era el servicio compasivo para liberar a otros seres sintientes.

Jixing Chewu plantea el mismo punto de forma muy similar. Para ilustrar la simultaneidad del pasado, el presente y el futuro, dice:

---

[29] Zongxiao. Siming zunzhe jiao xing lu (Registro de las enseñanzas y prácticas del Venerable Siming) T.1937, 46:862a10.

[30] Yuan Hongdao, T. 1976, 47.391c29-392a2.

> El instante mismo de contemplar al Buda (nianfo) es el instante mismo de verlo y convertirse en Buda. El instante mismo de buscar el renacimiento es el instante mismo de alcanzar el renacimiento y el instante mismo de liberar a todos los seres (du sheng, 渡生). Los tres márgenes del tiempo son un tiempo único e idéntico; no hay antes ni después.[31]

Al igual que Yuan, Chewu da esta progresión tan por sentado que la utiliza sin más detalles para ilustrar otro punto, sabiendo que su público la aceptará sin cuestionamientos. La compasión por los demás seres que sufren y el voto de liberarlos son, después de todo, las principales motivaciones para la práctica y el logro en cualquier rama del Budismo Mahāyāna.

Yinguang es más explícito al conectar el renacimiento en la Tierra Pura con la aspiración de alcanzar la Budeidad por el bien de los demás:

> Debido a esto [la incapacidad de la mayoría de los seres para alcanzar la Budeidad por sí mismos], el Tathagata guía a las personas al renacimiento en la Tierra Pura, donde pueden ver al Buda, escuchar las enseñanzas y alcanzar la Tolerancia de lo No Nacido. Posteriormente, impulsados por el poder de la compasión del Buda y guiados por su propia

[31] Chewu, XZJ 109:756a6-8.

> aspiración, pueden reentrar en el mundo Sahā y llevar a otros seres sintientes a la liberación.[32]

Yinguang deja muy claro aquí que la aspiración (yuan, 願) que impulsa a los creyentes a la práctica de la Tierra Pura es el deseo de salvar a otros seres. De hecho, la sección final de su Tratado que Resuelve las Dudas Sobre la Tierra Pura contiene una fórmula ritual para quienes emprenden el camino de la Tierra Pura, en la que el nuevo converso explicita esta aspiración:

> Yo, ... , de hoy en adelante, practicaré exclusivamente el karma puro[33]. Solo pido que, al morir, renazca en el grado más alto, para que, al ver al Buda y escuchar sus enseñanzas, pueda alcanzar de inmediato lo Innacido. Después, sin separarme de la Tierra Pura, entraré en las diez direcciones universalmente. Con o sin la corriente, empleando todos los medios hábiles, llevaré esta enseñanza a todos los lugares y liberaré a todos los seres. No descansaré ni un solo instante en el futuro. En un espacio ilimitado, juro alcanzar el extremo más remoto. Que Śākyamuni, Amitābha y todas las Tres Joyas eternas se apiaden de mi insensatez y sinceridad, y que todos vengan a recibirme y acogerme.[34]

---

[32] Yinguang 1991. 1:367.

[33] En los textos de la Tierra Pura, el término "karma puro" (jingye) suele ser sinónimo de la práctica Tierra Pura.

[34] Yinguang 1991, 1:370.

Jixing Chewu vincula esta motivación directamente con la generación de ganying, la "resonancia simpática" que efectúa el renacimiento en la Tierra Pura, de una manera que añade profundidad filosófica a las simples afirmaciones de Yuan Hongdao y Yinguang, explicando por qué estas motivaciones básicas del Mahāyāna son importantes para la finalización exitosa de la puerta del Dharma de la Tierra Pura:

> Si no pienso en la liberación universal, sino que solo busco mi propio beneficio, entonces soy deficiente en cuanto al principio. Si la mente no está apacible, ¿cuánto más no generaré la Gran Mente? Siendo así, externamente no alcanzaré la resonancia simpática (ganying) con todos los budas, e internamente, no podré acomodarme a mi propia naturaleza fundamental. Arriba, no podré alcanzar la Vía del Buda perfecta, y abajo, no podré beneficiar a la multitud de seres.[35]

En otras palabras, dado que la mente del Buda Amitābha se caracteriza por una gran compasión hacia todos los seres, la mente del practicante de la Tierra Pura también necesita la compasión como motivación fundamental. A menos que nuestra mente y la del Buda estén en consonancia de esta manera, no crearemos ganying ni lograremos el despliegue del otro poder del Buda ni alcanzaremos el renacimiento en la Tierra Pura. Además, Chewu enfatiza el valor de alcanzar la Budeidad rápidamente, explicando que la verdadera

[35] Chewu, XZJ 109:754a.

compasión por los demás implica el deseo de adquirir la capacidad de brindar ayuda lo antes posible:

> Por lo tanto, necesito generar la gran mente de la iluminación de acuerdo con la naturaleza y, una vez generada, cultivar grandes prácticas. Además, de entre las diversas puertas del Dharma, debo elegir la que me resulte más fácil alcanzar y con la que me sea más fácil tener éxito. De las más estables, perfectas y ágiles, nada se compara con tener una fe profunda en la invocación del nombre del Buda.[36]

Chewu consiste, en efecto, en integrar elementos de motivación y práctica en una fórmula cíclica que se refuerza a sí misma. Se desea practicar y renacer en la Tierra Pura; para ello, es necesario establecer una conexión empática con el Buda Amitābha; establecer esta conexión requiere replicar la mente compasiva del Buda; para que la compasión sea genuina, debe, entre otras cosas, buscar la forma más rápida y fiable de alcanzar la Budeidad, pues solo un Buda posee la sabiduría y la habilidad necesarias para ayudar a los demás; el camino más rápido y fiable hacia la Budeidad es practicar el nianfo y renacer en la Tierra Pura.

Esto ofrece una perspectiva sobre la necesidad individual de preceptos, meditación y estudio que difiere notablemente de la construcción japonesa de la Tierra Pura del período Kamakura. Todos estos esfuerzos de los practicantes conservaron su valor como parte integral de la vida budista,

[36] Ibídem.

ya que impulsaban al practicante hacia la meta al combinar sus logros con el poder de Amitābha. La descripción de la conversión en el lecho de muerte que llevó al renacimiento a los más bajos de los bajos, tal como se describe en el Sutra de la Meditación, nunca se generalizó para abarcar la condición de toda la humanidad que vive en la Era del Dharma Final, sino que se tomó al pie de la letra: era un recurso hábil para el malvado que se enfrentaba a los terrores del infierno y no tenía otro recurso que invocar al Buda y confiar exclusivamente en el otro poder para renacer. Para los demás, el ejemplo simplemente no aplicaba, y la práctica seguía siendo necesaria.

Esto concuerda bien con los hallazgos de Daniel Stevenson en su estudio de testimonios en el lecho de muerte. Según él, mucho antes de la muerte de un devoto, este buscaba señales de haber forjado vínculos kármicos con la Tierra Pura y activado una resonancia simpática con su Buda; dichas certezas generalmente se manifestaban en sueños o visiones de Amitābha en estado de vigilia. Sin embargo, dado que estos indicadores no solían buscarse en el lecho de muerte, y por lo tanto no en casos extremos, había más expectativas de que la vida de la persona realmente estuviera de acuerdo con las normas budistas de práctica y conducta: "Ambas formas de experiencia [sueño y visión de vigilia] se consideraban una prueba válida de que la 'conexión con la tierra pura' estaba o pronto estaría asegurada, siempre que, por supuesto, el carácter y el comportamiento del individuo que afirmaba tener la experiencia fueran el perfil de un devoto dedicado de la

Tierra Pura".[37] Es decir, la "gracia" o el "otro poder" surtía mayor efecto cuando todas las demás opciones habían fracasado y la persona se encontraba en la fase terminal y no tenía tiempo para enmendar su vida ni comenzar la práctica. Para obtener señales auspiciosas de que se alcanzaría el renacimiento en la Tierra Pura en la madurez, sin la urgencia de la muerte inminente, se daba mayor importancia al esfuerzo del devoto por mantener los preceptos y cultivar las prácticas.

En relación con esto, es interesante notar que el testimonio en el lecho de muerte de la Dama Yueguo, que sigue a su viaje de ensueño a la Tierra Pura con su antiguo sirviente, comienza con una severa crítica a aquellos que esperan deliberadamente hasta el último momento para comenzar la práctica, con la esperanza de que la compasión del Buda los salve de su destino. El interés de Huang Ce por registrar la vida de esta dama se debe precisamente a que ella no actuó de esta manera, sino que comenzó la devoción a la Tierra Pura siendo joven y sana, y vivió una vida budista virtuosa. Al presentarla como ejemplo, Huang invita a sus lectores a tomar esto como modelo y combinar la devoción a la Tierra Pura con la práctica diligente y un comportamiento virtuoso.[38] La Dama Yueguo ofrece un ejemplo adecuado de los "poderes gemelos de lo propio y de lo otro" que trabajan juntos para producir el resultado más ideal.

---

[37] Stevenston 1995, p. 594. Según este artículo, este "perfil" incluía específicamente prácticas Tierra Pura, como el nianfo u otras formas de cultivo espiritual, así como el comportamiento ético.
[38] Stevenson, pág. 598. La selección en sí está tomada de la Antología temática de la tierra de la felicidad de Zongxiao (Lebang wenlei), T.1969, 47.189c-190a.

IV
Conclusión

A partir del ejercicio de bricolaje mencionado, surge la siguiente imagen del esfuerzo humano en el camino Tierra Pura, según la interpretación de la tradición china: el practicante Mahāyāna emprende el camino de la práctica para alcanzar la Budeidad y salvar a todos los demás seres sintientes. Esta meta es tan importante que vale la pena considerar la mejor manera de alcanzarla en el menor tiempo posible. Al observar con realismo nuestra situación actual, nos damos cuenta de que, viviendo en este mundo Saha, y agobiado por la carga kármica actual, no podemos contar con maestros adecuados ni con ningún otro requisito de práctica, por lo que nuestras posibilidades de alcanzar la meta por nosotros mismos son escasas. Sin embargo, el Buda Amitābha, mediante el poder de sus votos, ha creado una tierra donde podemos progresar con la mayor rapidez hacia la Budeidad, y por ello, nos proponemos renacer allí para avanzar hacia la meta final sin riesgo de fracaso. Sin embargo, si bien el poder del voto de Amitābha es esencial para alcanzar la Tierra Pura, aún se puede acelerar el proceso de alcanzar la Budeidad progresando en el camino mientras se está en esta vida. Alcanzar un renacimiento de nivel y grado superiores en la Tierra Pura puede acortar

eones del proceso e impulsarnos a la Budeidad más rápidamente. Así, en lugar de depender exclusivamente del otro poder, se inicia un proceso en el que el propio y el otro poder trabajan juntos para obtener los mejores y más rápidos resultados. Las prácticas que establecen el ganying, o la resonancia simpática, con el Buda Amitābha asegurarán el renacimiento allí, y todas las demás prácticas servirán para alcanzar el nivel más alto posible de renacimiento allí. Este plan se ajusta mejor a la motivación compasiva del Mahāyāna.

Comenzamos señalando que el Budismo Tierra Pura chino nunca siguió el camino de menospreciar el esfuerzo humano trazado por los fundadores de la Tierra Pura de Kamakura en Japón. Por lo tanto, cabe preguntar: ¿Hay alguna manera de entender por qué una figura como Shinran nunca surgió en China para proponer una dependencia absoluta del poder de Amitābha, hasta el punto de menospreciar el esfuerzo moral? Después de todo, la idea del "otro poder" de Amitābha estaba presente en ambos lugares; ¿por qué se llevó a tal extremo solo en uno? Una explicación plausible surge del hecho de que nunca existió una "escuela" Tierra Pura como tal en China, al menos no en el logro de la independencia institucional que gozan las diversas Escuelas Tierra Pura en Japón. El Venerable Dr. Shengyan (聖嚴) señala que, durante la dinastía Song, la mayor parte del desarrollo de la Tierra Pura tuvo lugar en la escuela Tiantai, que enfatizaba una combinación de meditación, Tierra Pura y vinaya (chan 禪, jing 淨, lü 律). A finales de la dinastía Ming, afirma, no existía ninguna "escuela" Tierra Pura que

tuviera la propiedad exclusiva de un conjunto de prácticas identificadas como "prácticas de la Tierra Pura"; la Tierra Pura se convirtió en propiedad común de todas las escuelas.[39]

Esto significa que una soteriología estrictamente de la Tierra Pura no podía desarrollarse aislada de otras escuelas y corrientes de pensamiento. Lo que llamamos "pensamiento y práctica de la Tierra Pura" en el budismo chino podría denominarse con mayor precisión el "componente de la Tierra Pura" del pensamiento y la práctica de otras escuelas, o del budismo chino en su conjunto. Así, la práctica del nianfo y la especulación sobre la eficacia del propio poder y del otro poder generalmente tuvieron lugar entre laicos y clérigos educados que también eran pensadores Tiantai (como Siming Zhili y otros), maestros y preceptores del vinaya (como las figuras mencionadas en el estudio de Liu), o activos en estas y muchas otras facetas de la vida y el pensamiento budista (como el polímata de la dinastía Ming y noveno "patriarca" de la tradición Tierra Pura, Ouyi Zhixu). Atrincherado como estaba en la tradición más amplia, el pensamiento de la Tierra Pura nunca pudo prescindir de, declarar su independencia o afirmar su oposición a los otros concomitantes de la vida budista: preceptos, ética, meditación y estudio.

También puede ser interesante observar que esta idea parece estar arraigándose en el Budismo Tierra Pura japonés en el mundo moderno. En un ensayo publicado en 1993, el

[39] Shengyan 1992, p. 89, 102.

pensador japonés de la Tierra Pura, Tokunaga Michio, destacó el concepto Budista Mahāyāna del "retorno a este mundo" como motivación práctica para la práctica. En respuesta a las críticas cristianas de que el Budismo Tierra Pura representa un mero escape del sufrimiento sin compasión, Tokunaga dice: "El propósito central de mi presentación es afirmar que el shinjin o nembutsu como lo revela Shinran no es nada más que el camino del Bodhisattva Mahāyāna, y que es el concepto de "regreso a este mundo" (gensō-ekō, 還相廻向) lo que cumple el significado real del camino del Bodhisattva Mahāyāna al máximo". Buscar el renacimiento en la Tierra Pura para ayudar a otros seres es la mejor manera de cumplir el ideal Mahāyāna de "beneficiarse a uno mismo y a los demás".[40] Dejo a mis colegas en los estudios budistas japoneses que digan si esto representa una nueva tendencia en el pensamiento japonés de la Tierra Pura o no.

He dicho a menudo, medio en broma, que la Tierra Pura en China es como una escalera mecánica, mientras que en Japón es más como un ascensor. Una escalera mecánica lleva a la cima sin problemas, pero aún se puede acelerar el proceso caminando. Esta es la dinámica que observamos en el Budismo Tierra Pura chino. Si se consideran las aspiraciones compasivas necesarias para generar la bodhicitta y se comprende que los practicantes chinos de la Tierra Pura se toman en serio el cumplimiento de dicha aspiración, queda claro que el practicante es moralmente culpable si decide no participar en el proceso de

[40] Tokunaga 1993, p. 2, 5-6.

renacimiento según sus posibilidades. En este sentido, optar por la cooperación entre el propio poder y el otro poder se convierte en una decisión ética inteligible por sí misma.

Obras citadas

Nota : “XZJ” refers to the Xu zang jing (Tesoro continuo de escrituras). Taipei: Xinwenfeng, 1993. 150 vols.

Chewu. Chewu chanshi yulu (Dichos registrados del Maestro Chan Chewu , 徹悟禪師語錄). XZJ 109:750-790.

Fo shuo wuliangshou jing . T. 360, 12.265-279.

Guan wuliangshou fo jing . T 365, 12.341-346.

Shi Jingkong (釋淨空). 1998. “Fo shuo dasheng wuliangshou zhuangyan qingjing pingdeng jue jing qinwen ji” (“Registro de una lectura personal del Sutra sobre el Adorno de la Iluminación Pura y Ecuanimidad de la Vida Inconmensurable del Mahāyāna predicado por el Buda”) en Jingtu zong fabao dazang , vol. 25. Taipei: Xinwenfeng.

Shi Zhiyu (釋智諭). 1992. “Wangsheng xifang er li famen” (“La Puerta del Dharma de los Dos Poderes para Obtener el Renacimiento en el Oeste”), en Shifu de hua (Las palabras del Maestro). Sanxia: Xilian Jingyuan.

Wang Rixiu. Longshu jingtu wen (Antología de la Tierra Pura del [Laico] Longshu) . T.1970, 47.251-289.

Yinguang. "Jingtu jueyi lun" ("Tratado que resuelve las dudas sobre la Tierra Pura"), en Yinguang dashi quanji ("Las obras completas del Gran Maestro Yinguang"). Compilada y editada por Shi Guangding. Taipei: Fojiao Chubanshe, 1991. 1:357-371.

Yuan Hongdao. Xifang helun (Coloquio sobre el Oeste). T 1976, 47.385-419.

Zongxiao. Lebang wenlei (Antología temática de la Tierra de la Dicha). T.1969, 47.148-231.

Zongxiao. Siming zunzhe jiao xing lu (Registro de las enseñanzas y prácticas del venerable Siming) T.1937, 46:856-934.

Dobbins, James. 1989. JÙdo Shinsh°: Shin Buddhism in Medieval Japan . Bloomington: Indiana University Press.

Eiki Iwaki. 1998. "Chigyoku no kairitus shisÙ" ("El pensamiento vinaya de Zhixu"), en Tendai Gakuho 40 (1998), p. 74-81.

Getz Jr., Daniel A. 1999. "T'ien-t'ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate," en Buddhism in the Sung , ed. Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. Honolulu: University of Hawai'i Press. p. 477-523.

Hori, Ichiro. 1968. “Nembutsu as Folk Religion,” en Folk Religion in Japan: Continuity and Change . ed. Joseph M.

Kitagawa and Alan L. Miller. Haskell Lectures on History of Religion, n.s., no. 1. Chicago y Londres: University of Chicago Press. p. 83-139.

Huang Yi-hsun. 2001. A Study of Yongming Yanshou’s The Profound Pivot of the Contemplation of Mind. Tesis doctoral. University of Virginia.

Jones, Charles B. 2001. “Toward a Typology of Nien-fo : a Study in Methods of Buddha-Invocation in Chinese Pure Land Buddhism,” en Paciic World: Journal of the Institute of Buddhist Studies . 3ra serie, no. 3 (2001), 219-239.

Liu Changdong. 2000. “Lüzong yu Mituo jingtu xinyang” (“La Escuela Vinaya y la creencia en Amitābha (la Tierra Pura)”), en Jin Tang Mituo Jingtu xinyang yanjiu . Chengdu: Bashu shushe.

Sharf, Robert H. 2002. Coming to Terms With Chinese Buddhism: a Reading of the Treasure Store Treatise. Kuroda Institute Studies en East Asian Buddhism 14 (Honolulu: University of Hawaii Press.

----------. 1997. “On Ch’an-Pure Land Syncretism in Medieval China.” Ponencia presentada en la Tercera Conferencia Internacional de Budismo de Chung-hwa, Taipei, Taiwan, Julio de 1997, p. 2-3.

Shengyan. 1992. Mingmo fojiao yanjiu (Estudios sobre el budismo Ming tardío). Taibei: Dongchu. Stevenston, Daniel B. 1995. "Death-bed Testimonials of the Pure Land Faithful," en Buddhism in Practice. Ed. Donald S. Lopez. Princeton: Princeton University Press. p. 592-602.

Stone, Jacqueline I. 1999. Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism. Kuroda Institute Studies en East Asian Buddhism 12. Honolulu: University of Hawaii Press.

Tokunaga Michio. 1993. "Mahāyāna Essence as Seen in the Concept of 'Return to this World'," en Pacific World , n.s. 9, p. 1-10.

Que puedan el mérito y la virtud resultantes
del Dharma aquí contenido,
de su traducción, lectura y difusión,
distribuirse por todas partes sin discriminación;
que podamos todos generar la Bodhichitta
y renacer de un Loto en Sukhavati,
la maravillosa Tierra Pura del Oeste,
contemplar el glorioso rostro de Amitabha
y alcanzar el supremo y perfecto Despertar
para regresar a rescatar a todos lo seres
del oscuro y engañoso océano del samsara.

"La Luz Resplandeciente ilumina universalmente
Los mundos de las diez direcciones
Y todos los que recuerdan al Buda
Son recibidos y nunca abandonados."

- Buda Shakyamuni - *Sutra de la Contemplación* -

Namo Amita Buda

南无阿弥陀佛

Om Amitabha Hrih Svaha

ॐ अमिताभ ह्रीः स्वाहा

CAMINO BLANCO

El Camino del Recuerdo del Buda

https://elcaminoblanco.wordpress.com/

KUAN YIN

La Puerta Universal de Kuan Shi Yin 觀世音

https://kuanshiyinpusa.wordpress.com/

MAITRĪ – मैत्री

Dharma Comprometido

https://maitridharmacomprometido.wordpress.com/